

日蓮に見る安穏思想

小林正博

1 日蓮とその時代—「安穏」の希求 共通認識としての「末法觀」

日蓮の生きた時代は激動の時代であった。

本格的な武家政権の時代を拓いた承久の乱（1221年）は日蓮生誕の前年の出来事であった。かつては「したがう」「さぶらう」の意味を持つ「侍」は、朝廷の守護を主な職掌として仕え、天皇に拝謁することなど思いもよらない身分の低い者たちであった。しかし、保元の乱（1156年）・平治の乱（1159年）を経て、その存在は国政に大きな影響力を持つ存在となる。従一位・太政大臣になった平清盛、従二位の源頼朝、正二位右大臣の源実朝の例のように武家の官位は頂点を極めていくが、『愚管抄』でいう「武者の世」、『承久記』でいう「民が世」（武士を民の範疇に入れている）が本当の意味で確立したのが承久の乱であった。戦後処理は当時、従四位下の位階でしかなかった勝者・北条義時によって行われた。敗者の後鳥羽・土御門・順徳の三上皇は「武士」によって遠流させられるという衝撃的な事件となったのである。まさに古代から本格的な中世の時代へと突入する転換点であった。

蒙古襲来という日本が初めて遭遇した他国の侵攻は日蓮の晩年の出来事であった。文永の役（1174年）弘安の役（1281年）の二度に亘る元寇は幕府の経済を破綻させ、御家人の不満を募らせ、民衆に多大の犠牲をもたらした。元寇は、鎌倉幕府の隆盛にとどめを与え、滅亡への折り返し点となつた国難である。

さらにうち続く災害、疫病、飢饉がくり返し勃発し、上下万民に塗炭の苦しみを強いている。日蓮が直接体験した「正嘉の大地震」（1257年）「正元の飢饉」

(1259年)は政都鎌倉を壊滅状態に陥れるほど甚大な被害を与えた。このような避けようのない、いつ起こるかもわからない自然災害は、合戦と違い為政者の力の及ばない範疇の脅威である。そのため幕府は神仏の力に頼って種々の祈祷を行わせた。奈良時代以降の日本佛教の護国的体質は、この時代にあっても機能していたといつてよい。

また当時、災害、疫病、飢饉等の凶相的災難に対する脅威は、幕府だけでなく朝廷も同様であった。朝廷も仏教による祈祷を盛んに催しているが、もう一つ元号の変更を盛んに行っていることも世相を反映している。改元は天皇の専権事項であり、源頼朝が一時期、改元を受容しなかったこともあるが、北条政権は承久の乱以後であっても朝廷の改元を受け入れている。その改元が歴史上最も頻繁に行われたのが、日蓮の生きた時代だったのである。表1は各時代の元号の寿命を表している。鎌倉時代が最も短いことが一目瞭然である。日蓮は1222年から1282年の60年ちょうど還暦を経た生涯だったが、その間、元号の数は24にも及んでいる。元号の寿命から言えば2.4年だから鎌倉時代のなかでも特に改元が頻発した時期を生きたことになる。さらにいえば日蓮の生誕(1222年)から正嘉の大地震を契機にして『立正安國論』を幕府に提出した文応元年(1260)までの39年間にしほれば、20の元号を数えることができるから一元号の寿命は2年もない。実はこの期間が史上最大の「改元のラッシュアワー」に当たっていたのである。

時代	元号数	元号の平均寿命
奈良	12	7.0年
平安	90	4.5年
鎌倉	48	2.9年
室町	32	7.3年
安土桃山	3	11.7年
江戸	36	7.4年
近現代	3	40.3年(平成は除く)

なぜこれほどまでにめまぐるしく元号が変わっていたのだろうか。表2は改元の理由を一覧にしている。朝廷が改元を決定するので、基本的には畿内を中心とした出来事が改元の理由になっているが、代始めを除けばすべて自然災害や疫病・飢饉・天変などの災異であることは注目に値しよう。

表2 日蓮在世中の改元理由

承久四(1222) 4月12日まで 日蓮生誕 2月16日

【改元の理由】

貞応(1222)	代始め	後堀河天皇即位	元仁(1224)	災異	天変災旱
嘉禄(1225)	災異	疱瘡・天下不静	安貞(1227)	災異	赤疱瘡流行
寛喜(1229)	災異	前年秋大風	貞永(1232)	災異	前年春飢饉
天福(1233)	代始め	四条天皇即位	文暦(1234)	災異	天変地震
嘉禎(1235)	災異	天変地震・京中疱瘡流行	暦仁(1238)	災異	螢惑変
延応(1239)	災異	変災	仁治(1240)	災異	旱魃・彗星
寛元(1243)	代始め	後嵯峨天皇即位	宝治(1247)	代始め	後深草天皇即位
建長(1249)	災異	閑院内裏火災	康元(1256)	災異	赤斑瘡流行
正嘉(1257)	災異	太政官庁焼亡	正元(1259)	災異	飢饉・疫病流行
文応(1260)	代始め	龜山天皇即位			

(『年号の歴史《増補版》』雄山閣 1966年を参照)

この改元理由は鎌倉時代だけに見られるものではないが、それにしてもこれほど短期間の改元ラッシュは異常というほかはない。いかにこの時代の上下万民が不安のただ中にあったのか、それは現代の我々の想像を越える深刻さであったことを物語っているといえよう。日蓮は正嘉の大地震について何度も言及しているが、この正嘉も正元に改元されたのは災異によるものである。『五代帝王物語』には「春比より世の中に疫癆おびただしくはやりて、下臍どもはやまぬ家なし。川原などは路もなき程に死骸みちて、浅ましき事にて侍りき。崇神天王の御代、昔の例にも劣らずやありけん。飢饉もけしからぬ事にて、諸国七

道の民おほく死亡せしかば、三月廿六日改元ありて正元と改る」(『六代勝事記・五代帝王物語』三弥井書店・2000年、132頁) とあるように、日蓮在世当時の頻発する災難の様相がいかに過酷なものであったのかが伝わってくる。

日蓮は自身の生きた時代を「末法」と表現し、くり返し強調しているが、それは人々の危機感を煽るためにもなければ押しつけるためでもない。すでに「末法觀」は世の中全体の共通認識として体験的に人々の心の奥底に流れていたのである。

「安穩」の精神構造

そのような不安渦巻く社会にあって、幕府は体制維持を第一義としながらも、どのように不安に対処していったのだろうか。幕府にとっての不安材料は災禍だけに限ったことではない。末法を「闘諍堅固・白法隠没」の時と日蓮が繰り返し強調する闘諍すなわち「戦争」、当時の言葉でいえば「合戦」の勃発も武士軍団が宿命的に抱える不安の火種である。源平合戦や承久の乱という二度の大戦を経験した民衆にとっても「武者の世」を生きることの不安はいかばかりであったろうか。上皇→平氏→源氏→北条氏と短期間のうちに政権は変遷した。これらの政権交代でものを言ったのは武力に他ならない。まさに古代から中世への激動の時代だったのである。

最終的な勝利者ある北条政権の体質も武力を前面に立てた軍事権門であった。そもそも源氏政権を北条政権に移行させることは、たとえ北条政子が頼朝の妻であったとしても強引さを伴うものであった。だから反対勢力を抑えるには武力行使が最も有効であり、霸權を握る早道なのである。こうした武断政治推進の中、比企能員(1203年)、畠山重忠(1205年)、侍所別当(長官)の和田義盛(1213年)などの有力御家人を次々と倒し、源氏將軍の治世を三代で終わらせている。

日蓮生誕のころには、幕府内の実権はほぼ北条氏が独占することとなった。特に武門を管掌する侍所の実権を握り、他の御家の関与を廃し北条子飼いの御内人でその軍事機構を固めたことは、北条一族の専制化を決することになる。

特に北条体制の前に立ちはだかった朝廷という最大の障壁を承久の乱で圧倒したことは、清盛や頼朝を越える国政の主導権獲得を実現することになる。日蓮の在世中には最後の有力御家人といわれた三浦泰村も宝治の合戦(1247年)の露と消え、北条の独裁体制は盤石期を迎える。

武力行使の道を走り続けた北条政権は、合戦の時代を終息させ、合戦の起こらない時代を形成するために、軍事権を北条一家に集中させた。武士軍団を統率する侍所の別当職(長官)は執権が兼任していたし、直接的な指揮系統を掌中に収め、大番役体制を京都・六波羅探題に敷き、朝廷や西国の不穏な動きを監視できるようにした。それはとりもなおさず北条政権の「安泰」を志向することに他ならない。武力をかざして獲得した権力が武力によって「安泰」を図るのは自然の道理なのである。

幕府の「安泰」は物理的側面から言えば軍事力の独占によって満たされることになるが、精神的側面も必要であった。仏教による国家安泰の祈祷がそれを担っていたのである。

幕府は仏教を精神的「安泰」の保障装置として管轄下において掌握している。幕府から祈祷命令が下るということは、幕府公認の仏教である証でもある。除災、除病、天変の静謐などは、幕府の施策の及ばない人知を超えた範疇にある。だからこそ幕府安泰のため仏教式祈祷は隆盛することになる。これは古代以来の護国仏教の伝統であり、鎌倉幕府もこの体質を継承したのである。平安時代の護国仏教が比叡山の密教を中心に動いていたのに対して、鎌倉幕府が採用したのは園城寺の密教(天台宗寺門破の密教)と東密(空海の真言宗東寺の密教)であった。源平合戦で平家側から菩提寺として要請された比叡山は幕府の不興をかい鎌倉では振るわなかった。

鎌倉武士の精神的主柱は鶴岡八幡宮だが、その別当職が東寺と園城寺出身の密教僧で占められていたことは、密教が幕府公認の仏教の最右翼に位置していたことを意味する。日蓮の在世中、幕府とのつながりを深めていた念佛系の良忠、道阿弥陀仏、禪僧の蘭溪道隆、栄西の系譜を引く臨濟禪、真言律宗の忍性等の教義の体系、修法は皆、密教色を帯びていたといっても過言ではない。彼

らは幕府安泰の職掌を担う武装なき御家人といつてもよい。

国政は北条氏主導で動いていたとはいえ、それを支えていたのは多くの武士軍団である。合戦が勃発するか否かのカギをにぎるものは、ひとえにこれら武士軍団の北条政権への忠誠如何に依っていたことはいうまでもない。御恩と奉公といえば、鎌倉時代の武士の幕府に対する忠誠を基本とした主従関係を表現する言葉であるが、武士軍団にとって最大の関心事は、所領の安定的な維持、つまり「安堵」にあった。土地の「安堵」を第一義とする武士とそれを保障する幕府の関係が良好であって初めて御恩と奉公は成立する。一所懸命という言葉は鎌倉武士の土地に対する強い執着を想起させるが、それこそ一所に命を懸けた事例には枚挙に暇がない。二代将軍・源頼家さえ、理不尽な所領没収、厚遇する家臣への所領増加が原因で御家人たちに不興を買い、ついには襲撃されて伊豆に幽閉されたほどである。

北条政権の武断政治から文治政治への政策転換は、御成敗式目の成立（1232年）に象徴されるが、この法律の効力は武家社会内に適用される武家法であって国家全体に及ぶものではない。国法はすでに律令として機能していたし、鎌倉時代も律令が国家の基本法という位置づけに変わりはない。幕府は政権の支え手である武士軍団への「安堵」を保障するためにこの御成敗式目を制定したといつても過言ではない。御成敗式目全51箇条のうち、「所領」あるいは同義の「所帶」の表現は二八箇条に及んでおり、「安堵」についても「安堵の思い」（第7条）、「安堵の御下文」（第26条・第43条）とあり、鎌倉武士たちの「所領安堵」を法的に保証することをめざしていることがわかる。御成敗式目に續いて評定衆の設置（1225年）、引付衆の設置（1249年）が行われるが、これらも幕府の武士たちの所領に対する公平な沙汰を下すためであったし、それだけ所領をめぐる武士軍団の信頼獲得に腐心していったことが窺われる。

一般論に置き直せば、武士軍団にとっての平和は合戦がないことよりも「安堵」こそが平和な生活・人生を保障してくれる第一義の要件だったといえよう。「安堵」が崩されるようなことがあれば、法治体制の充実を図る幕府の訴訟機関に訴えを起こすことを優先したものの、場合によっては所領を奪い取ろうとす

る敵に対して武器を持って合戦を起こすことも辞さない武士のサガが現出することもあった。それほど所有する土地に対する「安堵」観念は武士軍団の中に深く浸透していたのである。

また武士達の篤い仏教への帰依も忘れてはならない。そこには滅罪を期待する受容の観念があった。滅罪とは武士特有の不安觀から生じた受容の観念である。滅罪は、武士という生業に巣ぐう罪障が起こす悪報への強い不安觀を払拭することに目的がある。その罪障の最たるもののが殺生であった。殺生が地獄の因となるとの謂いはもとより仏教側から出てきた論理だが、殺生の罪から逃れようのない武士軍団がその罪障消滅を強く希求していたことは、朝廷や藤原貴族の比ではなかったのである。武士である限り殺生は常に隣り合わせにあり、積んできた悪業以上に善業を積もうとし、さらには滅罪も願って仏門に入る、それが当時の武士の仏教受容の基本的なありようであった。武士は晩年になって入道し、師僧に法号（生前戒名）を授かって罪障消滅の日々を過ごす。そして後生の極楽への往生を願ってひたすら仏道修行に精を出し余生を送る。この武士たちの常態の底に流れていたものは何だったか。それは「不安」に対置される「安心」そのものであった。

幕府の記録書である『吾妻鏡』を見ると鎌倉幕府が「殺生」のもたらす罪報にかなり神経を使っていることがわかる。正元二年（1260）正月二三日の項に

殺罪の輩を禁遏すべきの由その沙汰有り。事書を定めらる。

一、六齋日並びに二季の彼岸に殺生する事

右魚鼈の類、禽獸の彙、命を重んずること山岳に逾ゆ。身、人倫に同じ。

茲に因って罪業の甚だしきこと殺生に過ぎたるは無し。

とある。六齋日と春秋の彼岸に限定しているものの幕府自らが殺生禁斷令を発している意味は重い。一魚や亀や獸などの生き物でさえ命を大切にすることは山よりも高い、人間同様であるから、罪業の中で最も甚だしいことはこれらの生き物を殺すことに過ぎることはない。

この沙汰は日蓮の『立正安國論』提出と同年のものである。当時いかに武家

たちが殺生による罪業を強く恐れていたかが伝わってくる。

罪報を恐れての滅罪観念は武士団全体をも覆っている。毎年8月15日に催される「放生会」^{ほうじょうえい}は、幕府の主立った武士達全員参加を原則としていた。これはもともとは源平合戦での敵味方の戦死者への追悼の意味と殺生への滅罪の意味を込めて鎌倉武士が始めた滅罪行事である。やがて恒例化していく中で、とられた生き物を解き放って自由にし、日頃の殺生、肉食の罪障の消滅を願うことに比重が移っている。幕府は「放生会」開催の二ヶ月前から参加者名簿や欠席者リストを作成し、準備に細心を払っている。武士団全体を覆う罪業を深刻に受け止める姿勢がよく窺えるのである。

幕府を支えていたのは武士軍団であることはいうまでもないが、それらをさらに支える底辺層の庶民の存在も忘れてはならない。「王臣万民」という封建的な社会構造にあって人口の大半を占めた「庶民」の思いにも光を当てる必要がある。

さまざまな生業に従事する庶民たちにとって最も恐れることは災難である。国家レベルの合戦、領家や地頭による収奪等の人的災難、地震・疫病・飢饉がもたらす自然災害等は、彼らの生活人生を直撃し一瞬のうちに崩壊させる。鎌倉時代の庶民はこれらの災禍に対して無力、無抵抗であり対処の術をもたない弱い存在であった。したがって一旦生活基盤が崩壊すると現世に対する絶望感が襲ってくる。実は「末法觀念」を最も身にしみて強く抱いていたのは庶民だったと言えよう。この言いしれぬ「不安」は庶民の心の深層を貫いて消えることはなかったのである。「不安」の状態が求めて止まないもの、それは「安心」であることは容易に察せられる。安心立命－安心あってこそ命は保たれる。いつの時代にあっても国家・社会を支えていたのは庶民であることは論をまたない。庶民の「安心」への希求は、社会の底辺から起こる時代を動かす大きな精神構造であった。

為政者にとっても自分たちの「安泰」を支えてくれる庶民に対してどれだけ「安心」を与えることができるかは、武士団の統制以上に重要な課題であった。そのため行ったのが「撫民政策」である。鎌倉幕府の建長五年（1253）十月一

日の追加法に「一、諍論の事（前略）地頭猛狂の輩、或は鬪諍と称し、或は打擲と号して、民の煩を致すと云云。自今以後に於ては、もつばら撫民の計らひを致し、よろしく無道の沙汰を止むべし。」

（『中世法制史料集』第一巻、岩波書店・1955年、174頁）
「一、撫民を致すべき事 右、或は非法を以て名田畠を上取り、その身を追ひ出し、或は阿党をなして民烟を煩はし、資財を奪ひ取るの由、その聞えあり。所行の企て、甚だ政道の法にあらず。凡そ少事を以て煩費を致すべからず。専ら撫民の計いを致し、農作の勇を成すべし」（同175頁）と地頭の農民への非法や略奪による民衆いじめを厳しく諭め撫民の姿勢を貫くよう徹底している。

このころ地頭の理不尽な搾取が頻発していたことを窺わせるが、幕府の撫民政策はスローガンだけのものではなく、幕府の経済的基盤の安定において欠かすことのできない基本方針であることはいうまでもない。しかし、庶民本意にどこまで到達していたのかは疑問であり、あくまで幕府の撫民政策は幕府「安泰」への必要条件だったのである。

以上のように鎌倉時代を貫いていた精神構造として、幕府は武力による物理的「安泰」と仏教祈祷による精神的「安泰」を、武家は所領の「安堵」と罪業に対する「安心」を、庶民は人的災難、自然災害に対する「安心」があったことを述べてきた。これらを一括りにすればすべての社会階層が求めていたものは「安穩」な状態の維持継続であったと考えたい。文字通り「安」を共通項とした精神構造であるが、特にここでは総称して「安穩の精神構造」と定義づけておきたい。図によって示せば以下の通りである。

《安穩の精神構造》

幕府為政者	武力による安泰 祈祷による安泰
武士団	所領に対する安堵 罪業からの安心
庶民層	災難からの安心

「安穩の精神構造」とは、安穩に暮らせる人生と安穩な社会の実現に見られ

る「安穏」こそが、あらゆる階層の人々が希求していた本源的な欲求の概念ととらえ、「安穏」こそがすべての社会現象を動かす原動力であったことを意味している。「安穏」は人々が希求する争いごともなく、心配ごともない安らかな状態であり、社会的次元に置き換えれば「平和」ということになろう。

日本といい、鎌倉といい、13世紀という地域的・時代的限定はあっても、人々が求めていたものは、きわめて普遍的な人間的欲求そのものであったことを確認しておきたいのである。このことは日蓮の平和思想を語る上で重要な前提となる。北条の武家政権は武力を背景にしながら平和の実現を図ったのに対して、日蓮はどういう平和論を掲げたのか、いよいよ話は核心に入っていく。

「安穏」の危機

これまで、日蓮の生きた時代の精神構造に「末法觀」と「安穏觀」が浸透していたことを詳述してきた。

この種の精神構造は平時には表出することはほとんどないが、戦時には平和・安穏を脅かす状況の中で一気に表面化していく。戦時ばかりではない。自然災害も飢饉も疫病もその規模が大きいほど「安穏の精神構造」が頭をもたげ平静な世の中への復元のエネルギーとなって作用する。

日蓮が平時を破る状況を体験したのは戦争ではなく災害である。甚大な被害をもたらす地震、大風、大雨などの自然災害、二次災害的な疫病、飢饉、火災、さらには不吉な天変は、人々の「安穏觀」を直撃し崩壊させるに十分な威力を持っていた。これらの人間の能力も理解も超える災禍の勃発に恐れおののく上下万人が神仏の加護を求めて回避を願うのは当然の成り行きである。

正嘉元年（1257）八月二三日、鎌倉を大地震が襲った。

『吾妻鏡』はこれを次のように記録している。

「大地震、音あり、神社・仏閣一字として全きはなし。山岳頽崩し、人屋顛倒し、築地 皆悉く破損し、所々地裂けて水涌きいず。中にも下馬橋の辺、地裂け破れ、其中より火炎燃え出でて色青し」と。

文字通り鎌倉中の上下万民の心肝を震わす大地震であった。

日蓮は『立正安國論』述作の動機がこの正嘉の大地震であったことは明言している。『立正安國論奥書』に「去ぬる正嘉元年太歲丁巳八月二十三日戌亥の辰の大地震を見て之（『立正安國論』）を勘う」（33頁・442頁）とある通りである。

日蓮は、正嘉の大地震に続いて、その翌年に起きた正元の飢饉も体験する。『立正安國論』ではその惨状を冒頭に配して記している。

「旅客來たりて嘆いて曰く近年より近日に至るまで天変地夭・飢饉疫癥・遍く天下に満ち広く地上に逝る牛馬巷に斃れ骸骨路に充てり死を招くの輩既に大半に超え悲まざるの族敢て一人も無し」（17頁・209頁）と。

この練られ上げられた流ちょうな表現は、災難に遭遇し、眼前に広がる凄惨な情景を目の当たりにしなければ書けるものではない。そしてこの惨状を契機として日蓮は時の最高権力者に向かって諫曉行動を起こした。『吾妻鏡』では、建長八年が七件、正嘉元年が10件、正嘉二年が6件、正元二年（元年は記録が欠）は6月まで4件の災害の内容、被害状況をこと細かに伝えているが、これらの災難のうち日蓮が言及した具体的な記述は次のようなものである。

①「疑つて云く今此の国土に種種の災難起ることを見聞するに所謂建長八年八月自り正元二年二月に至るまで大地震非時の大風・大飢饉・大疫病等種種の災難連連として今に絶えず大体国土の人数尽く可きに似たり」

（『災難対治抄』80頁・165頁）

②「正嘉元年太歲丁巳八月廿三日戌亥の時前代に超え大に地振す、同二年戊午八月一日大風・同三年己未大飢饉・正元元年己未大疫病同二年庚申四季に亘つて大疫已まず万民既に大半に超えて死を招き了んぬ」

（『安國論御勘由来』33頁・421頁）

③「同（正嘉）二年に春の大雨苗を失い夏の大旱魃に草木を枯し秋の大風に菓実を失い飢渴忽に起りて万民を逃脱せしむる」

（『守護國家論』61頁・117七頁）

これによれば、①から日蓮が直接体験した災難は、「去る六日の大風に依って、田園の作毛等悉く損亡する」（『吾妻鏡』）と記される建長八年八月六日の大風からである。それより二ヶ月前の建長八年六月七日の「およそ今年の大雨洪水、

殆ど例年に越える」(同)との大雨洪水については言及がない。(寺尾英智「日蓮の鎌倉進出の時期をめぐって」宗教研究NO.335。2003年263頁に詳しい)このことは日蓮の鎌倉入りの時期を考える一つの材料を提供してくれている。日蓮の鎌倉入りが建長八年以降である根拠は、『唱法華題目抄』に記されている。日蓮はふるさと安房で建長五年四月に題目の宣言と念佛破折をするが、そのころの念佛は「此の七八年が前(『唱法華題目抄』述作の文応元年の七・八年前だから立宗宣言のころとなる)までは諸行は永く往生すべからず」(11頁・199頁)というように諸行否定の専修的念佛であったが、「此の四五年の後」(同)になると「諸行往生の由を念佛者毎に之を立つ」(同)ようになったと記している。「此の四五年の後」とは日蓮が鎌倉に入りそこで接した念佛者たちの言説を指していると考えられるので、立宗から鎌倉に入るまでに四年ほどの期間があったことが窺えるのである。下限の正元二年二月については、表3の年表に災難の記述がないことから、正元二年二月とは『災難対治抄』の述作の現時点と考えるのが妥当である。なおこの正元二年二月には『災難興起由来』が述作されており、両書の先后を決定する材料は不十分だが、いずれにせよ「災難」は両書の重要な共通項である。

②の『安国論御勘由来』は文永五年(1268)の時点のものだが、正嘉元年の大地震から正元二年までの代表的な災難を挙げている。おそらく①に照らせば、すべて日蓮の直接体験からの記述であろう。

③からは『守護国家論』が、正嘉二年の秋以降の近い段階での述作であることがわかる。

以上のことから、日蓮は被害甚大な自然災害とそれがもたらす人々の凄惨な状況を眼前にしたという直接体験が複数の災難関係の著作をなしていることがわかる。

そして、そこに貫かれていた日蓮の思いは上下万人が抱く「安穩」が大きく揺らいでいるという過酷な現実の認識である。「安穩の危機」は吾妻鏡の膨大な災害記事(表3)からもわかるように為政者においても共通した認識である。日蓮の衝撃的な惨状の直接体験は安穩へのよりもどしをめざす行動へと転化する。

まさに時代精神としての「安穩觀」が日蓮を突き動かしたのである。晩年期を迎えた親鸞は関東の惨状を遠く京都の地で伝え聞いた。その時「なりよりも、こそ・ことし、老若男女おほくのひとびとのし(死)にあひて候らんことこそ、あはれにさふらへ」(『末灯抄』『定本親鸞聖人全集』第三巻、法藏館・1973年、七四頁)と感想を述べるにとどまっている。親鸞だけではない。同時代を生きる僧たちの中で、社会に向かって行動を起こすものは希有な存在である。

日蓮の「安穩觀」はたんなる憐情にとどまることを許さなかった。為政者への諫曉は勇気ある平和行動としてあまりにも大きな第一歩を記したというべきなのである。

2 初期の「安穩觀」

『守護國家論』から『立正安國論』へ

『立正安國論』については先学の考察も多く、種々に論じられてきているが、ここでは日蓮の平和論すなわち前節で述べた「安穩」観の視点を中心にとらえ直しを試みたい。

はたして立正安國論に平和論は見いだされるのか。結論的に言えば、古代的な「護國論」としたのではなく「安國論」とした理由が「安穩な国家」を志向するものであったと考えるのである。確かに題号の次元でいえば先行の『守護國家論』という題号はいかにも前時代的である。古代における「国」は「天皇」と同義に用いられていることが多いが、それは聖武天皇によって期待された奈良佛教以来の「護国」の体質以来のものである。栄西の代表著作「興禪護國論」にも道元の『護國正法義』でも「護国」は通用表現として用いられている。それだけに日蓮があえて「安國」と題したことに一定の意義を見出す必要がある。日蓮は国が王を中心とした国家ではなく庶民までも含むあらゆる階層の人々によって形成されている国を意識していたと考えられる。日蓮の「國」の文字の多用は日蓮の国家観をよく表している。つまり「立正安國」の「安國」とは「安穩の精神構造」を基調とした上下万人の「安穩な國」を意味するものであった。

「守護國家」が「立正安國」に改名された意義を考える場合、もう一つ論じなければならない課題がある。それは「立正」の二字である。実は『守護國家論』には正法としての法華經、最勝の經としての法華經が明示されている。そういう点では「立正」の内容は満たされているといえる。ところが『立正安國論』では、法華經正法論は影を潜め、十分な「立正」の内容を備えていない。一見看板に偽りありとの思いが生じるが、このことを追求していくことは、日蓮の安穩（平和）論解明に深く関わってくるので、詳しく論じることにしよう。

まず『守護國家論』述作前夜の災難から始まり、『立正安國論』の提出までの関連する災難と著述を表3に掲げる。災害の内容は『吾妻鏡』の記述である。

表3 日蓮が言及した災難と著述

1256（建長八年）6月か7月	日蓮鎌倉に入る
8月6日	甚雨大風、河溝洪水、山岳大いに頽毀して、男女多く横死す
8月8日	去る六日の大風に依って、田園の作毛等悉く損亡する
1257（建長九年・正嘉元年）	
8月23日	大地震
1258（正嘉二年）春	大雨
	夏 大旱魃
8月1日	秋 大風
1259（正嘉三年・正元元年）	大飢饉 大疫病 『守護國家論』
1260（正元二年・文応元年）	四季に亘つて大疫已まず
2月	『災難興起由来』『災難対治抄』
3月	『唱法華題目抄』
7月16日	『立正安國論』
	建長八年八月の自然災害から『立正安國論』の提出までは4年足らずである。この4年間の日蓮の心情を読みとっていくことは、『立正安國論』の位置付けを一層鮮明にすることがきる。そこで『守護國家論』から『災難興起由来』『災難対治抄』『唱法華題目抄』そして『立正安國論』までの内容を比較検討する。

この五書に一貫した問題意識は、なぜこのような災害が頻発するのかの一点に集約されよう。その原因が法然の念佛にあると考えていたのは比較的早い段階である。しかし、法然の著作『選択集』の内容が法華誹謗であることとそれが災害をもたらす元凶であることを結びつけるには説明がいる。そして選択集誹謗法論をもとに法然念佛の勢いを止めるには為政者の取り締まりが必要であることも説得しなければならない。そして、日蓮の所持する法こそが正法であることを為政者に知らしめる最終目標もある。それらすべてを実現するためにはよほどの説得力のある論理を組み立てなければならない。それには極力日蓮の独断を差し挟まず、あくまで釈迦の教説に基づいた論理を組み立てることが説得力を持たせる第一歩である。そこで災難に触れる経典群の読破に取りかかった。正嘉二年はそういう時期に当たる。日蓮滅後の早い段階で、岩本実相寺に籠もって経蔵を読破したという伝承があるが、経典の読破は事実であろう。最初の『守護國家論』はすでにそうした成果が十分に反映されており、引用した経典は『立正安國論』とほとんど同じだといってよい。

『守護國家論』は七つの大文、そして大文のそれぞれに一つから4つの小科を配する構成が採られている。このような構成は先例として源信の『往生要集』や榮西の『興禪護國論』などにも見られ、法然の『選択集』も16の科段を設けている。これらは皆為政者に発信することを目的としたものである。同様に『守護國家論』も為政者への提出を前提に書いた可能性が高い。

『守護國家論』は、日蓮が立教以来抱いてきた法華經の顕正と念佛の破邪を整束させる最初の教義体系書といえる。7つの大文は

- ①法華經正法論
- ②選択集は正法たる法華經を捨てよといっている
- ③これは淨土の祖師たちの中でも法然一人の考えである
- ④誹謗法を対治すべき根拠を明かす
- ⑤善知識・真実の法に会うのは難しい
- ⑥法華・涅槃の行者は題目を唱えれば三惡道から免れる
- ⑦法華經と久遠実成の仏に帰せよ

という内容であり、顕正が四門、破邪が三門と設定しているからどちらかといえば『守護国家論』は法然の選択集批判という破邪面より、法華經・唱題への顕正面に重きが置かれていることに特徴がある。

5書で主に引用される經典には、古来より護國の三部經典として人口に膾炙され、信奉されてきた『法華經』と『仁王經』と『金光明經』、三部經以外では『大集經』と『藥師經』そして『涅槃經』の引用が注目される。表4にこれら主要引用經典の取り扱いをまとめてみた。

表4

	守護國家論	災難興起由來	災難対治抄	唱法華題目抄	立正安國論
『法華經』	◎	△	△	◎	△
『仁王經』	○	◎	○	○	◎
『金光明經』	○	○	○	○	○
『藥師經』	×	×	×	×	◎
『大集經』	○	○	○	×	◎
『涅槃經』	◎	○	○	△	○

◎○△は以下のように言及している内容を、三段階の重要度に分けて整理したものである。×は引用されていないことを表す。

『法華經』	△「其人命終入阿鼻獄」	○法華最第一
『仁王經』	○破仏法破國の因縁	○七難 ○聖人去る ○鬼神乱る
『金光明經』	○善神捨国	○他国侵逼
『藥師經』		○七難・他国侵逼・自界叛逆
『大集經』	○国王の擁護なければ三種の不祥起こる	○兵革
『涅槃經』	△惡象と惡知識の譬え	○「苦治・駁遣呵責」○刀杖・仙予国王

この表には多くの示唆が含まれている。前述したように『立正安國論』では法華經の引用が著しく後退していること。それに対して『守護國家論』と『唱法華題目抄』は法華最勝論が展開されること。『藥師經』の七難のうち他国侵逼・自界叛逆の難を引用したのは『立正安國論』だけであることなどである。

これらによって与えられる示唆はそのまま『立正安國論』の位置づけと深く関わってくるのでさらに項を設けて述べていく。

『立正安國論』の論理構造

『立正安國論』の内容からは、顕正面としての「法華最勝論」が大きく後退しているように見える。わずかに次の二箇所がそれらしい表現として記されるだけである。

「一代五時の肝心たる法華經」(23頁・216頁)

「法華涅槃の經教は一代五時の肝心」(29頁・223頁) という表現である。

釈尊一代五十年の説法中、最後の法華・涅槃時が釈尊の肝心であるという意味では天台が立てた五時判の上からの表現にすぎない。そこには天台の知らなかつた密教つまり真言が抜け落ちており真言との勝劣が判然としない。したがってこの表現から法華最勝論を導くことはむずかしい。「実乗の一善に帰せよ」(32頁・226頁) という表現もあるがいかにも暗喩的である。

やはり『立正安國論』の「立正」面は積極的に明示されていないのである。しかし、日蓮は「立正」とわざわざ命名した。もちろん「立正」でいう「正法」の内容は日蓮が幕府に対して明示したい最も重要な事柄である。おそらく『立正安國論』の中で「立正」を詳述説示するよりも、実際の幕府首脳との対面の席で語ることの方が実があると考えたのではないだろうか。日蓮はすでに『立正安國論』述作と同時進行で顕正面を第一義にした『唱法華題目抄』の述作を進めている。そこには法華最勝論をさらに突き進め、題目の意義、題目の功德、題目本尊論が明示され、日蓮の生涯に亘る不变の教義体系がすでに表出されている。「唱法華題目」こそ日蓮の本意であり「立正」そのものなのである。

『立正安國論』に四ヶ月先立つ『唱法華題目抄』において法華最勝論をさらに進めた題目本尊論を抱いていた事実は踏まえておかなくてはならない。

さて、もとよりこの独自の教義を説くところにこそ日蓮の目的があるが、この核心部分は言葉に尽くしても理解を得ることは極めて困難である。そのことは日蓮自身がよくわかっていた。そこで教義を披露する臨場の実現を目指して、

『立正安國論』の内容は吟味されていったのである。こうして「立正」は対面の時に譲り、煩瑣な仏教理論を極力避け、武士たちに切実な関心を惹くことを優先させたことになったのである。それは「二難の予見」に他ならない。

先にあげた五書のうち『立正安國論』だけが持つ最大の特徴は、「二難の予見」である。その典型的な例が先の四書には引用されなかった『薬師経』である。二難の他国侵逼の難と自界叛逆の難は『薬師経』にしか現れない。『仁王経』の七難はすでに『災難対治抄』でも引用されている。『大集経』の三種の不祥（穀貴・兵革・疫病）も『守護國家論』『災難対治抄』『災難興起由来』に引用されている。『金光明経』の災難も『守護國家論』『災難対治抄』で引用されている。しかし、『仁王経』の七難のうちの四方の賊、『大集経』の兵革、『金光明経』の他国侵略は出来していないというのは『立正安國論』だけである。

日蓮は自説に都合のいい經典だけを集めて論理構成したのではけっしてない。『仁王経』『金光明経』は古代より『法華経』と並んで護国の大部經としてつとに有名である。事実、仁王講や最勝王経講（義淨訳の金光明最勝王経の講をいう、金光明経は曇無讖訳で共に護国經典として奈良時代以降盛んに講読された：筆者注）の執行は当時盛んに行われている。文応元年六月十二日付で幕府は諸国守護人に人庶疾疫対治のための祈祷を命じている。その文言に「国土安穏、疾疫対治のために諸国の寺社において大般若・最勝・仁王経等を読誦せらるべきなり」（『吾妻鏡』）とある。この幕府御教書は『立正安國論』提出の一ヶ月前だけに注目される内容である。『大集経』は五箇の五百歳が説かれ闘諍堅固白法穩没の末法思想が記されていることで有名である。『薬師経』についても、『立正安國論』以前では建長四年六月や、同八年九月に將軍・宗尊親王の疾病祈願で薬師の護摩が焚かれており、時頼は同五年四月に時宗、宗政の二人の息子のための無事安穏を願って薬師の像を造立している。人衆疾疫の難に対する薬師如來への祈願は篤いものがあったことが窺える。

日蓮はこうした災難に言及する通用の經典から、既出と未出の災難を整理し、未出の二難を見出し、必出の予見として位置づけたのである。二難はいずれも合戦すなわち戦争を意味している。こうして内乱と外寇の予見は『立正安國論』

の中核をなす主張となった。このままでは合戦は避けられないという驚愕の予見は、為政者に対する強烈なインパクトを与える。そしてこの予見の延長線上に為政者との対面と正法説示の実現を想定したことはいうまでもない。そこで日蓮は『立正安國論』では「顯正」表現に代えて「二難」の予見を展開したのである。すでに合戦の予見は『守護國家論』述作の段階で思い抱いていたことである。それは諸經典の災難関係の引用文から容易に導き出せる。その意味でも『守護國家論』の「顯正」は『立正安國論』の「予見」にとって変わったことが明確である。

そして「顯正」の元意は「一切衆生救済」にこそあった。その実現のためには国の安穏が前提である。安穏な国家は為政者次第である。だからこそ為政者に対する誠めと期待の思いが『立正安國論』提出につながったのである。提出はどこまでも自発的である。『興福寺奏状』や『山門の奏状』のような権益保持のための抗議書とも違い、栄西の『興禪護國論』のような山門への反論書とも違う。この時日蓮には守るべき世俗的権益はない。『立正安國論』の第六問答が客の「汝賤身」を問題にして、主人が「予少量為りと雖も・・・蒼蠅驥尾に附して」（26頁・219頁）と答えていることからもわかる。

また名指しで権門の有力者から批判されていたわけでもない。災禍にあえぐ民衆の嘆きを除かんとの止むに止まれぬ自発的な心情が日蓮を動かしたと言える。ストレートな為政者への諫曉は危険を伴う無謀ささえ感じられる。しかし、行動の人、勇気の人は動かずにはいられなかった。心情を如何に説得力ある論理で表現するのか。日蓮は『守護國家論』から『立正安國論』に至る数カ年でその論理を練りに練った。論理に説得力を持たせるために多くの經論に当たっただけではない。法然念佛禁圧への公文書類・旧佛教側の批判的奏状類等も精力的に集めている。『守護國家論』と同時期に記した『念佛者追放宣旨事』（86頁・2258頁）はこの時の成果である。日蓮の法然批判は旧佛教界の兼修主義の立場に立って、その是一非諸的体質（一を是とし諸を非とする意）を批判したとする考え方がある。この考え方も家永理論の発展形態の一つである。しかし、日蓮は初期の段階において、本当に旧佛教側の僧として法然批判を開いたのだろう

うか。それは違う。日蓮の法然批判のあり方が旧仏教側の論理に似ているのは、集めた法然への批判文書の論理が幕府には有効と考えたからにすぎないのである。幕府有力者が跋扈しつつある法然念佛への施を止めるための説得ある論理であれば用は足りる。

そのような旧仏教的体質を帯びた論理を日蓮が用いたからといって日蓮を旧仏教体質と決めつけるのは明らかにおかしい。法然が念佛の一行を選び他を捨てたと同じように、日蓮もまごうことなき是一非諸の立場に立っている。『立正安国論』は是一非諸こそ内に秘めた。しかし、誤解を招きやすい「法華真言」の並記を実質棚上げすることで是一非諸（法華専修と同意）を担保した。たしかに日蓮は自分の立場を対外的に表明する場合、日蓮阿闍梨とか、天台沙門などの号を使用している。それは私度僧では誰も相手にされないからで、天台沙門と名乗ったから旧仏教的体質を抱えていたというのは早計なのである。九条兼実という強力な庇護者が支えた法然も同じである。興福寺が後鳥羽上皇に訴えた『興福寺奏状』の法然への九箇条の難詰は「新宗を立てるの失」が第一条であったように新義を立てて宗を起こそうとする僧に対してまず問われたのは、確かな師資相承の系譜上にあるのかどうかであった。中国浄土宗の善導から直受されたと考える法然は「偏依善導」の真意をまげてでも釈尊以来の念佛の系譜上に自分を位置づけざるを得なかったわけである。

日蓮が「天台沙門」と自称したり、法華真言と並列化して述べるのもけっして旧仏教的体質から出てきたものではなく、叡山とのつながりを保持しつつ改革を進めようとしたからである。むしろ「真言宗をば天台宗の方便」（真蹟断簡、なし・2959頁）と定めた伝教大師の法華専修への回帰を目指す変革者の姿勢の表れと見るべきなのである。日蓮は、比叡山の現状を容認していないばかりか、末法の法華経たる南無妙法蓮華経の弘通を目指す以上、本意は天台宗の伝教への回帰よりさらに進んだ新仏教の宣揚者だったことは明かである。同じ是一非諸路線を先に走る法然だからこそ日蓮は批判すべき対象として強く意識したのである。日蓮に旧仏教的体質を見る研究者が多いが、世俗的権益とはまったく無縁で何の権威もない日蓮を時代的制約の枠の中に押し込めてしまうことは厳

に慎むべきであろう。

民衆中心の平和論

中世思想史に多くの業績を残した黒田俊雄氏はいう。「究極は中世の生産力水準と支配関係がもたらす災厄、つまり飢饉・疫病・盗難・自然災害・収奪・戦乱などがいつも人々の安穏を脅かし、無惨な悲劇的な話題にはこと欠かなかつた時代がありました。“安穏”はたんに戦乱をまぬがれることよりもはるかにひろくまた根元的な、しかも現実的な願望をこめる言葉であったといわねばなりません。それは、戦争がないという意味での今日の『平和』という語よりも、もっと幅ひろく奥深い意味をもっていました。」（『王法と仏法』法藏館・1983年、193頁）と。この言は日蓮の時代の精神構造を的確に語ってくれていると思う。

『立正安国論』提出の元意もこの「安穏」の実現にあった。もう一度そこに展開される記述を整理しながら論じてみよう。

有名な冒頭第一段では前述した通り、想像を絶する民衆の慘状すなわち安穏の危機そのものが問題提起されて始まっている。それを客（権力者・北条時頼）に語らせているは、「安穏」への責任を担う為政者が実は主役であることを示すものである。『立正安国論』は十問九答の構成によって客の嘆きから始まり客の決意で終わっていることからもわかる。客の憂いは同時に主人の憂いでもある。主人は「独り此の事を愁いて胸臆に憤慨す、客来つて共に嘆く」（17頁・210頁）と言い、客は「余独り嘆くのみに非ず衆皆悲む」（同頁）と言う。主人も客も「安穏の危機」については共通の認識に立っていることは明らかである。たとえ最高権力者と名もない一介の僧という社会的な立場が違おうとも、信仰を異にする宗教的立場が相反していようとも「安穏」を願う共通の意識があれば対話は必ず成立する。対話こそ安穏の道を切り開く最も有効な手段として日蓮は『立正安国論』を主人と客の対話形式に仕上げた。安穏つまり現代の言葉で置き換えれば「平和」と「平和の実現」について語り合おうというのが『立正安国論』の出発点であることを改めて確認しておきたい。

「安穏」の方途を所持する仏教者つまり主人は、客つまり為政者の採るべき

道を教示する指南役と位置づけられながら議論は進む。第二段で客は「天下の災・國中の難・余独り嘆くのみに非ず衆皆悲む」(同頁)と言ひ、その後次のように言う。「所詮天下泰平國土安穏は君臣の願う所土民の思う所なり」(26頁・220頁)また「所詮國土泰平・天下安穏は一人より万民に至るまで好む所なり樂う所なり」(31頁・224頁)と、民衆に視点を置くことが為政者の姿勢としては大前提であることを畧みかけるような表現がつづく。このような民を思う客と客を思う主人という関係を設定して問答が展開されると読みとることができる。日蓮の対話路線に説得力があるのは、この民衆に視点を置いたところにある。民衆を支配する相手に、民衆の安穏を優先させ撫民に努めるよう啓蒙しているのである。「民衆の安穏」という普遍的視点に立てば、いかなる社会的、国家的課題でも対話の道は拓かれることを日蓮は『立正安國論』で示してくれているのである。

日蓮は人々の「安穏」への心の叫びの代弁者として、為政者に直にぶつかり、対話を通して説得していくことが、安穏実現への第一歩と考えたのである。民衆とともに災禍による苦悩を実体験し同苦の心を持って日蓮は勇猛にもその第一歩を踏み出したのである。「行動なくして安穏の実現なし」言い換えれば、行動しなければ平和を勝ち取ることは絶対にできないという信念は日蓮の生涯を貫いてゆるぎがない。

たとえ結果として伊豆流罪、竜口の法難、佐渡流罪と幕府に何度も処断されようとも、為政者への諫曉行動は止むことがなかった。これひとえに法華經の「現世安穏後生善処」(薬草喻品)の文や「一切衆生を化して皆仏道に入らしむ」(方便品)ほか多出する「一切衆生」の表現に基づいた民衆の安穏を日蓮生涯の使命のおきどころにしていたからに他ならない。

もう一点、日蓮の民衆への視点に関わりがあるので法然念佛への批判である。『立正安國論』を読めば「上国王より下万民に至るまで皆經は淨土三部の外の經無く佛は弥陀三尊の外の佛無しと謂えり」(23頁・216頁)とあるように法然念佛は鎌倉中に浸透しているかのようである。しかし、意外なことに幕府ではそれをほとんど問題にしていない。日蓮の活動の初期の段階、つまり建長期から文

応期までの『吾妻鏡』の記事を見る限り、法然教団の動向を示すものは皆無である。淨土信仰を窺わせるのはわずかに北条重時が信濃の善光寺の修復の檀那になっていることと、北条時頼が伊勢皇大神宮に新写の紺紙金字大般若經を納経した際の願文に「善因を無量寿の樂邦に誓ひ」(正嘉元年四月十五日条)とあるくらいである。これらは法然の称名念佛の影響というより平安期に普及した淨土信仰の流れを酌むものである。このころの淨土信仰で特筆すべきことは仁治二年(1241)に建立された木造の鎌倉大仏が金銅像に新造される普請が急ピッチで進んでいたことである。この大仏は奈良東大寺の大仏(盧舎那仏)の張り合ったちで建立された阿弥陀仏である。

当時幕府の精神的支柱である八幡大菩薩の本地が阿弥陀仏であるという認識があった。日蓮も「八幡大菩薩は本地は阿弥陀ほとけにまします」(『八幡宮造営事』1106頁・1868頁)という通りである。阿弥陀信仰、極楽淨土欣求は武家社会に広く受け入れられていたのである。幕府の篤い支援を受けて木像が金銅像に生まれ変われば淨土信仰はますます盛んになる。それが法然念佛と結びつくことは容易に想像できる。法然念佛が幕府公認の仏教としての地位を獲得する前にその勢いを止めなければならない。武家が出家する際の戒師が『吾妻鏡』では多く記されているが、大半は密教僧であり、『立正安國論』述作時ころには禅宗僧が少しずつ現れてくる。しかし念佛僧は皆無である。つまりこの時はまだ念佛僧は幕府の要請に応えて祈祷を奉行し、その代わりに庇護を受けるという官寺の官僧的存在ではなかったのである。後に日蓮と激しく対立する道阿道教が名越氏の帰依を受け新善光寺の別当となつたのは弘長年間であり、然阿良忠が鎌倉入りしたのは日蓮が『立正安國論』を提出したころだから、法然の孫弟子クラスが、鎌倉で武士層に受容されるようになるのはもう少し後の話である。

それでも『吾妻鏡』にはけっして言及されることのない一般の武士たちや民衆の信仰においては、易行化された称名念佛が浸透しつつあった。つまり諸行往生を容認しながら易行の念佛一行に収斂させる巧妙な弘通がかなり成功していたのである。「法華經等は一部八卷よむもよだけし。真言の觀念大事なり。一念は但だ南無阿弥陀仏と申せばやすし。させる功労をも入らざる故に、在家の

諸人は一向称名念佛になりぬ」（真蹟断簡、なし・2925頁）との日蓮の言葉は『吾妻鏡』には記されない武士たちの信仰の実態をよく伝えてくれている。つまり法華経を八巻も読むのはおっくうだ。（「よだけし」は『昭和定本日蓮聖人遺文』では「よたけ也」とあるが誤読である）真言の觀念というのは容易ではない。しかし称名念佛はとなえやすいし苦勞もいらない。そのため武士たちは皆称名念佛をとなえるようになった、というのである。

それがやがて上層部へも信奉されるようになり、法然念佛への寺院寄進が進み、やがて幕府公認宗教となっては取り返しがつかない。日蓮が「謗法への施を止めよ」と記した背景には、社会の底辺を形成する一般の人々が「安穏の危機」を嘆いて現世への諦観を助長させ、易行の称名念佛による来世極楽往生へと傾斜していく状況があった。善神は守護の使命を放棄しこの国を捨て、その結果災禍が襲ってくる、これ以上謗法を放置すれば、もっと深刻な甚大な災禍が襲う。だから謗法の根を断ち切れという論理である。

客である北条時頼は「それ国家を擁護するものは、神の明徳なり。わが願ひすなわちこれにあり。民黎を富饒するものは、経の慧力なり。わが願ひまたこれにあり。」（『吾妻鏡』正嘉元年四月十五日条）という仏神觀を抱いている。おそらくこのような仏神觀は為政者通有の宗教觀であったろう。善神の徳による國家の擁護、経の力による民の安穏を願う時頼であれば、『立正安國論』の災難興起→惡知識の存在→善神捨國→王の放置→さらなる災難の勃発という論理展開は、首肯の範囲内にある。日蓮の『立正安國論』は北条時頼の仏神觀を意識しながら法然念佛の台頭阻止へと誘因する論理立てがなされているのである。したがって「彼の万祈を修せんより此の一凶を禁ぜんには」（24頁・217頁）というように幕府の命じる祈祷の是非よりも、法然念佛の一凶すなわち最第一の凶を禁制にすることに主眼がある。民衆を現世・来世に亘って不幸のどん底に落とす法然念佛は、同じ民衆の側に立つ日蓮にとって何よりもまず対治しなければならない存在だったのである。

それは急を要する。だから「速かに対治を回ら」（33頁・226頁）」すこがでける為政者に働きかけることが早道と考え提出に及んだのである。正法を誹謗

する存在を擁護してはならない。禁圧すべきである。立正安國論の起承転結構成は、転に当たる正法開示がなされず、ついには内乱と外寇が起こるとの予見につなげている。この予見は謗法放置の結果、招來する災禍として位置づけている。だから法然念佛謗法論の起承部分は転結の二難の予見、客の対治と最後まで一貫しているのである。

日蓮は宗教的文脈の上から法然念佛を謗法と断じた。そしてその対治を為政者にせまっている。そこには国家権力を頼んで敵対勢力を封殺するという穩やかではない論理がかいまみられる。もとより「安穏・平和」の目的のためには、いかなる手段も正当化されるなどという論理がまかり通るはずもない。

宗教者としての日蓮がめざしたものは、民へ視点を置きながらもすべての人々の安穏であったが、その実現に立ちはだかる障壁として法然念佛を名指し批判した。法然念佛の興廢が安穏実現の可否と深く結びついている以上、法然念佛を根絶やしにするための方策は十分に練られなければならない。結果として日蓮はそれを為政者に委ねた。それは方法論としては真の平和主義者の採る道ではないという印象を与えかねない。

このことを考える上で、まず問題にしなければならないことは、日蓮が法然念佛に対する為政者の対治を抱いて鎌倉に入ったのかどうかである。実は日蓮は鎌倉修学後の二十一歳の時に書いた『戒体即身成仏義』すでに法然批判に触れられており、その後叡山への修学期においても法然念佛の理論的破折を積み重ねているから、鎌倉に入って法然念佛批判を思い立ったわけではない。むしろ為政者への直言という方策を思い立ったのは、やはりうち続く災禍を直接体験してからであろう。

このころ日蓮は鎌倉の念佛者とはげしく論争を繰り返していた。正元元年（1259）述作とされる『十住毘婆娑論尋出御書』に「昨日武藏前司殿（北条朝直・筆者注）の使として念佛者等召相せられて候いしなり」（1288頁・87頁）とあり、実際に日蓮が北条朝直の使いとしてやってきた念佛者と対論した記述が残っている。朝直は建長八年（1256）七月に武藏守を辞していたが同年に一番引付頭人の要職に就いているから幕府中枢の人物である。『立正安國論』提出以前にすで

に日蓮の念佛者との対論は幕府上層部にまでその存在を知られるほど激しく展開されていたことが窺えるのである。『立正安國論』提出のわずか一ヶ月後、日蓮はその草庵を襲撃されている。いわゆる松葉ヶ谷の法難である。この襲撃は「念佛者並に檀那等又さるべき人々も同意したるとぞ聞へし夜中に日蓮が小庵に数千人押し寄せて殺害せんとせしかども」(『下山御消息』355頁・1330頁)とあり、日蓮と対論した念佛者が主導し「さるべき人々」たる幕府上層部の承認も得て行われた大がかりな法難である。

このことは日蓮が為政者への直言を目的として鎌倉に入ったのではないことを証明している。念佛者たちとの激しい対論の積み重ねを経験し、うち続く災禍を直接体験する中で、為政者への直言を思い立ったと見るべきなのである。

鎌倉入りの目的は、立教で宣言した題目の宣揚と法然念佛批判の展開であった。つまり顕正と破邪を両輪とする日蓮仏法の真価を問うために政都鎌倉を布教の場として選んだのである。日蓮は傍観論者でもなければ觀念論者でもない。行動第一主義者だったといえるのである。このことは日蓮の平和論を考える上でも心しておかなければならない。平和への理念はむしろ著述よりも行動の上に表明されるべきものと考えるのが日蓮の生き方なのである。

付記

本文中、日蓮の文章の引用にあたり、二種類の文書集の頁を並記した。

前者が『日蓮大聖人御書全集』の頁、後者が『昭和定本日蓮聖人遺文』の頁を表す。

また引用文は漢文体もすべて読み下している『日蓮大聖人御書全集』の文章を探った。『日蓮大聖人御書全集』にない文章は『昭和定本日蓮聖人遺文』を引用し、漢文体のものは読み下した。なお注記については後掲せずに、文中で補足説明した。

(こばやし まさひろ・主任研究員)

Nichiren's Views on Peace

Masahiro Kobayashi

The purpose of this paper is to explore the whether Nichiren can be considered a pacifist [and if so, in what sense].

The treatise *Rissho ankoku ron* (On Establishing the Correct Teachings for the Peace of the Land), a representative text from his early period, is examined for answers to this question. This work was submitted to the highest political authority in Japan of the time, and it contains predictions of internal rebellion and invasion from other countries, both of which signify war. [War is described as a calamity in this text, lending credence to the idea that] this treatise is clearly motivated by an antiwar philosophy.

There are those, however, who believe that Nichiren's view of peace undergoes a transformation, based on statements made by Nichiren that seem to condone the use of military measures to suppress the believers of other faiths and the carrying of weapons.

Is Nichiren's theory of peace consistent, or does it undergo a transformation? This paper examines Nichiren's philosophy of peace in detail over the course of his entire life.